

¿Fin del Mundo o fin de la Historia?

por
JACINTO LUZZI,
S. J.

LA CONSIDERACION de la escatología, es decir, del fin de la historia y de lo que nos espera más allá de la muerte, provoca frecuentemente en el cristiano cierto malestar o desasosiego: no se sabe qué pensar ni qué decir con precisión. Y sin embargo, lo escatológico es un test de autenticidad del cristianismo.

Tal vez ya se ha superado la clásica tendencia de algunos celosos predicadores a insistir en las "grandes verdades": muerte, juicio, infierno y gloria, enfatizando más el infierno que el cielo. Para inculcar más profundamente esas verdades eternas, condenaban cuanto es de este mundo como si fuera esencialmente vanidad, mal, nada, y orientaban a los hombres hacia la eternidad por el camino de la renuncia, la deserción o la evasión.

Proceder de este modo, era entender de manera demasiado simplista la reprobación del mundo hecha por Cristo, quien también rogó al Padre: "No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del maligno" (Jn. 17, 15). Y era también olvidar que "tanto amó Dios al mundo, que entregó su Hijo unigénito" (Jn. 3, 26). Se trata del mismo mundo. Sólo que, como toda ladera, es ambigua: cuesta o pendiente.

La tendencia señalada conduciría a liquidar la auténtica caridad y, prácticamente, todo el plan de Dios sobre el hombre en este mundo: el futuro escatológico hacia el cual esa tendencia orienta, terminaría por no tener nada que ver con el objeto de la fe y de la esperanza cristiana.

Esos excesos engendraron una reacción también excesiva y hoy día mucho más difundida: parecería que el furor marxista contra esa tendencia ("opio del pueblo"), provoca una especie de complejo de inferioridad en los cristianos: ¿No serán merecidos esos reproches, si se habla de cruz, de muerte, de vida eterna? Y por ese temor, contra la evasión y deserción pesimistas, se insiste en una religiosidad de inserción en el mundo y en los valores terrenos.

Hay en esto una sincera preocupación por la autenticidad y por la presencia del testimonio cristiano. Pero ese complejo, en gran parte inconsciente como todo complejo, puede llevarnos a hacerle el juego al desviacionismo que conduce a vaciar el presente de toda consideración de lo escatológico.

Por antagónicas que sean ambas tendencias, la de evasión y la de inserción en el mundo, tienen un denominador común: desvincular entre sí lo terreno y lo divino, lo temporal y lo eterno. De allí se sigue que optar por lo divino y lo eterno, implique la evasión de hoy, en el que Dios se hace presente al hombre; mientras que al optar por lo terreno y lo temporal, se acaricia el quimérico sueño de una instalación del Reino de Dios de tipo milenarista (Mt. 8, 19-22; 17, 4; Jn. 18, 36; Hech. 1, 6). Y cuando se entra por el camino de la instalación, nos vence necesariamente la eficacia terrena o nos dejamos arrastrar por ella y le hacemos el juego.

De lo dicho se sigue la capital importancia de insertar correctamente la escatología en el conjunto de todo el cristianismo. Y así volvemos a la idea del principio: lo escatológico es un test de autenticidad del ser cristiano.

Para evitar los errores señalados, es menester advertir que la escatología cristiana de tal manera penetra y transforma la misma estructura del tiempo, que no solamente lo polariza hacia el futuro, sino que ella misma se injerta en el presente y le da su real consistencia. De este modo se evita la deserción del mundo y la evasión al "más allá", al par que se elude la actualidad inauténtica, superficial e inconsistente, que no es en realidad un hoy verdadero.

En las páginas que siguen, pretendemos precisar a esta luz lo que la fe nos enseña sobre el núcleo del futuro escatológico.

I. — REDENCION DEL UNIVERSO

"Las tribulaciones del tiempo presente no pueden compararse con la gloria que se manifestará en nosotros. En efecto, toda la creación espera ansiosamente esta manifestación de los hijos de Dios. Quedó sujeta a la vanidad, no voluntariamente sino por causa de quien la sometió, pero conservando una esperanza. Porque también la creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Sabemos que la creación entera, hasta el presente, gime y sufre dolores de parto. Y no sólo ella: también nosotros, que

poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente anhelando que se realice la redención de nuestro cuerpo. Porque solamente en esperanza estamos salvados" (Rm. 8, 18-24).

Este pasaje de la epístola de San Pablo a los Romanos, muestra la característica tensión en que el cristiano vive toda realidad presente. Tensión entre lo definitivo de nuestra redención, el "efápax" (= de una vez para siempre) de la cruz y resurrección de Cristo, y "lo que ha de venir", la manifestación definitiva de lo que estamos viviendo a modo de anticipación.

Nuestro presente y el presente del mundo, es un tiempo de espera, de tensión hacia un nuevo estado de cosas cuya manifestación tendrá lugar al fin de los tiempos, con el retorno glorioso de Cristo (= "parusía"). Entonces, resucitados en un mundo renovado (Mt. 19, 28; Hech. 3, 21; Rom. 8, 19, 21), participaremos plenamente en la gloria eterna de Dios (1 Cor. 1, 52; ilip. 3, 20 s.).

a) La resurrección de los cuerpos

Desde el principio, la fe cristiana en la resurrección de los cuerpos fue duramente ridiculizada por los paganos. Debido a esta creencia, los filósofos despreciaban a los cristianos por considerarlos materialistas y carnales. De allí la insistencia de los santos Padres en este dogma, así como los intentos de explicación aportados a lo largo de los siglos. Todas esas interpretaciones del misterio parten de un supuesto: la resurrección consiste en la reintegración del compuesto humano disociado por la muerte. Más de una vez los conceptos biológicos y fisiológicos implicados en ese supuesto enredaron el misterio. Recuérdese, por ejemplo, la disputa medieval acerca de la resurrección de un hombre cuyo cuerpo hubiera sido manducado por antropófagos.

Por la fe creemos en la resurrección de cuerpos biológicos y de dificultades cosmológicas. En coherencia con la unidad de la creación, simplemente afirma la identidad ontológica de la persona humana concreta y total antes y después de la resurrección. Como dice Pablo, Dios da de continuo a cada ser su cuerpo. El lo dará más maravillosamente en el "ésjaton" (= término) definitivo.

Por la fe creemos en la resurrección de todos los hombres, incluidos los réprobos (4º Concilio de Letrán, de 1215, Dz. Sch. 801), aunque de la de estos últimos no hay anuncio claro en la Escritura. Pero, con San Juan (Jn. 5, 29), debemos distinguir una resurrección de vida y una resurrección de condenación. La primera, exclusiva de los elegidos; la segunda, propia de los condenados. Ambas son verdadera resurrección. Pero solamente la resurrección

de vida es plena y perfecta resurrección. Sólo la resurrección de los escogidos es consumación de la vida divinizada, plenitud de salvación. Por eso algunos escritos de la primitiva Tradición de la Iglesia no emplean la palabra "resurrección" sino aplicándola a los justos. El mismo San Pablo no habla de otra. La resurrección de los condenados es una resurrección trunca, una resurrección por así decir de contradicción. Se la llama resurrección de juicio o de condenación, porque manifiesta la acción de Dios en aquellos que rechazaron a Cristo.

La actitud platonizante de muchos cristianos se explica por la experiencia de lucha entre la carne de pecado y el espíritu (Rm. 7). Esa experiencia puede inclinarnos a insistir en una resurrección puramente espiritual. Sin embargo, a pesar de esa experiencia siempre actual, al hablar de la resurrección propiamente dicha debemos mantener dos aspectos: real resurrección de la carne, y resurrección espiritual.

En primer término, real resurrección de la carne. Quien resucita es auténticamente el hombre, el mismo hombre. Pero esto no ha de entenderse como una mera "animación". La resurrección de Lázaro o la del hijo de la viuda de Naím, son prefiguraciones de la resurrección de Cristo y de la nuestra: son como prórrogas, prolongación de esta vida que San Agustín llamaba "moribunda". La resurrección de los bienaventurados será, ante todo, una resurrección en la incorrupción, sin ninguna de nuestras presentes flaquezas.

Pero sobre todo, y lo anterior es consecuencia de esto, será una resurrección espiritual. La resurrección es un proceso "de lo alto" (Jn. 3, 3): será la redundancia última y la última expresión de la invasión vivificante de la gloria de Dios en el hombre. Ese proceso comienza en Cristo, con la encarnación. Al consumarse ese proceso de asunción de la humanidad, Cristo resucita. Por eso la resurrección de Cristo es la plena manifestación gloriosa de Dios. Cristo nos comunica su vida de resucitado, vida del Espíritu. Nos vivifica primeramente en la Iglesia, y su último efecto vivificante, que tendrá lugar cuando la consumación de la Iglesia, será la resurrección de los cuerpos plenamente reasumidos por el Espíritu en la unidad del Cristo total.

De este modo, la concepción revelada del triunfo de Dios por Cristo sobre toda la creación, se opone al pesimismo dualista y a la actitud platonizante que concibe la liberación del hombre como evasión del espíritu respecto de la materia irremediamente mala: todo el hombre con el mundo en que ha sido creado, será salvado, "reconciliado", renovado y asumido en la gloria de Dios. No es una parte de nuestro ser la que se salva, sino el hombre entero, cuerpo y alma.

Para la Biblia, el alma es el "sí mismo", el núcleo vital de todo el hombre, y no una parte de él.

Más: esa salvación total no es algo reservado simplemente para el momento de la "parusía", sino algo ya comenzado. En cierto y verdadero sentido, ya hemos resucitado (Col. 2, 12; cfr. Rm. 6, 4-11), y la muerte no será un corte o paréntesis de esa resurrección a la espera de una nueva y definitiva resurrección. Nuestra participación en la resurrección de Cristo comienza desde nuestra incorporación a Cristo: la gracia, en la Iglesia, ya es para nosotros vida resucitada.

Nuestro "vivir para Cristo" o vivir "una vida nueva", nuestra resurrección actual, no es un vivir puramente espiritual, incorpóreo, sino un vivir otra dimensión de nuestra plenitud humana que abarca alma y cuerpo, espíritu y materia. Cuando muramos, nuestro yo profundo, nuestro ser personal —inconcebible sin una estrecha vinculación con el cuerpo—, seguirá viviendo esa vida y, de alguna manera, nuestro cuerpo seguirá participando de esa vida. Decimos "nuestro cuerpo", no nuestro cadáver, ese compuesto de moléculas que fuimos cambiando durante la vida y que entonces yacerá disuelto en la tierra. Nuestro cuerpo, el nuevo cuerpo, el de ese hombre nuevo que comienza a despertar en nosotros.

Al final de la historia, Dios hará con nosotros lo que hizo con Jesucristo; y a imitación del Señor, resucitaremos: se habrá consumado nuestro cuerpo espiritual, del que nuestro cuerpo actual es el germen (1 Cor. 15, 42-44). La resurrección final de los cuerpos no es más que la plena manifestación y la última consecuencia de esa resurrección que ya vivimos.

b) ¿Fin del mundo o fin de la historia?

Se suele hablar del "fin del mundo". Para ser más exactos, para mayor claridad y para eludir la imaginación apocalíptica —descripción terrífica del futuro sin relieve existencial para el presente—, es preferible hablar de "fin de la historia" o fin del estado presente de la creación en su conjunto. La misma expresión escriturística "consumación del tiempo" (= "consummatio saeculi", "syn-teleia toú aiônos": Mt. 13, 39s. 49; 24, 3; 28, 20), sugiere que se debe considerar el fin del mundo no tanto como un "dejar de ser", cuanto como un término del realizarse en este mundo el Reino de Cristo.

En el Evangelio, Cristo no describe el fin del mundo sino que lo compara con la siega (Mt. 13, 39) o con la separación de peces buenos y malos (Mt. 13, 49), y advierte que las calamidades no indican la proximidad del fin (Mt. 24, 6). San Pablo lo describe como acabamiento de la obra divina de nuestra salvación: completa victoria de Cristo

sobre el adversario (2 Tes. 2, 8), y sujeción de todas las cosas a Cristo y por ende a Dios (1 Cor. 15, 24-28; Filip. 3, 21).

La segunda carta de San Pedro (3, 7-11), en cambio, describe el fin del mundo por el fuego. Esa representación material no aparece en otros textos, exceptuando quizás el discurso escatológico de Mateo (Cap. 24 y pasajes paralelos).

¿Qué decir de esta escenografía apocalíptica?

En primer lugar, debemos evitar ilusionarnos con pretendidas concordancias entre la cosmología científica y los datos revelados. Por una parte, la ciencia no puede enseñarnos ni detenernos en lo que concierne a los valores revelados. Y por otra, las descripciones apocalípticas de la Sagrada Escritura no se han de tomar al pie de la letra como datos cosmológicos.

Los santos Padres y la imaginación popular son mucho más prolíficos que la Biblia en descripciones del fin del mundo, e insisten en una interpretación excesivamente a la letra de la conflagración apocalíptica.

Pero teológicamente, no es necesario pensar en la aniquilación del universo. Más: hacerlo, implica entrar en el juego del "cómo" del misterio y obnubilar otros aspectos del dogma. El texto de Rm. 8, 19-22, supone que el mundo no será aniquilado. La misma creación que ahora gime, verá la revelación definitiva. La conflagración universal por el fuego (metáfora de origen persa) sólo es un símbolo para significar que habrá un cambio radical.

Dios eligió este orden concreto, estos hombres concretos que somos nosotros, en función de Cristo. Y este orden durará hasta "la medida de madurez propia del pleroma (= plenitud) de Cristo" (Ef. 4, 13). Si los hombres tienen los ojos cubiertos, se darán cuenta de que hay signos de la venida del Hijo del Hombre. Cuando el último justo colme la medida de su recepción de la gracia de Cristo y el último réprobo rechace definitivamente la última gracia, entonces será el fin: Se producirá el cambio definitivo de todas las cosas. Seguirá un mundo nuevo, diferente del actual, en consonancia con el cuerpo resucitado de Cristo y de la Iglesia.

Esto es cuanto podemos decir con respecto al fin de la historia. No sabemos nada más. "Ignoramos el tiempo en que se consumarán la tierra y la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa. Pero Dios nos prepara una nueva morada y una nueva tierra: ... todos los frutos buenos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado en la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo a su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal"

(Vaticano II, constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, n° 39).

Este mundo material en que vivimos, no es un mero escenario de la historia del hombre, ni mera ocasión para "salvarse", ni el andamiaje provisorio para la construcción "sobrenatural" del Reino.

Dios creó para revelar su plenitud, su gloria. El mundo tiene valor en sí mismo: tendría que ser expresión del amor de Dios. Dios entregó el mundo al hombre para que, como imagen de Dios, lo purifique y termine la fase incompleta de la creación. Pero el pecado rompió el equilibrio y el mundo se hizo imagen de la ausencia. La imagen de Dios, su vestigio, está enmascarada por el peso del pecado. Esto explica lo difícil que es descubrir a Dios en el universo actual. Pensemos, por ejemplo, cómo la técnica humana, elemento de suyo liberador, se convierte en tecnocracia y ésta a su vez en elemento de esclavización humana y de rechazo de Dios.

Sometida involuntariamente al yugo del pecado, la creación "espera ansiosamente" el horizonte lejano, tensa, atisbando por sobre las cabezas de la masa pecadora, hacia Dios. Pero Cristo conduce la creación a su término. Los hijos de Dios se revelan como hijos, en el tiempo, y ésta sería la primera manifestación, el primer alivio para la creación, el que mantiene el equilibrio. Sin esto,

el mundo ya sería un infierno. La Iglesia es la manifestación del amor de Dios, que cataliza el elemento maligno. Por eso el cristiano integrado en el mundo, implicado en sus problemas, asociado a sus más nobles aspiraciones, trabajando por su progreso, formado en y para el mundo, trabajando activamente en la edificación de la comunidad humana, es la levadura del mundo: completa la fase interrumpida por el pecado.

Esa primera manifestación de los hijos de Dios no basta: aún así y todo, "la creación entera, aún ahora, gime y sufre dolores de parto". La situación sigue siendo anormal, y seguirá siéndolo hasta que la expectación de toda la creación se vea colmada, porque la esperanza escatológica es cósmica: "Todo lo atraeré hacia mí" (Jn. 12, 32).

El ser del hombre, su vida, influye en el universo como el universo influye en el hombre mismo. Esta correlación hombre-universo es una exigencia de nuestra corporeidad. Cuando el hombre sea transformado según la imagen del Hijo de Dios que habita en él (= resurrección de los cuerpos), correlativamente el mundo será renovado. La plena restauración de la comunidad humana en Cristo revelará a la creación entera la presencia de Dios en todo y todo se verá recapitulado en Cristo: entonces serán "el cielo nuevo y la tierra nueva" (2 Pedr. 3, 13; Apoc. 21, 24). ♦

TRES CONGRESOS INTERNACIONALES DE UNIVERSIDADES

(Viene de la pág. 9)

nado fundamentalmente por lo económico y lo técnico.

3. — Originalidad de la concepción universitaria.

Podía percibirse, particularmente en la Asociación Internacional de Universidades que los modelos y concepciones de la Universidad en Europa y en Estados Unidos siguen siendo los que atraen a las otras Universidades. Acerca de este punto parece también necesario que cada región busque su esquema propio de Universidad. Lo dije en el Congreso de Universidades de América Latina, las cuales deben buscar su esquema original propio, y en parte ya lo tienen, distinto de los países capitalistas de estilo norteamericano o europeo, y de los países socialistas, y de los países afroasiáticos. Particularmente en América latina algunos sólo piensan en una Universidad del tipo del mundo capitalista, otros sólo del socialista y otros sólo del tercer mundo. Nosotros de-

bemos buscar la propia imagen, respondiendo a nuestra propia sociedad.

4. — Función crítica y función constructiva de la Universidad en la sociedad.

Con mucha frecuencia se habló en los Congresos —en los tres—, de la función crítica que debe cumplir la Universidad frente a la sociedad. Y es cierto porque está en el mayor nivel de reflexión y está obligada más que nadie a descubrir las fallas. Pero la Universidad no sólo debe tener función crítica, lo cual es puramente negativo, si no, ante todo, debe cumplir una función positiva, es decir, debe no sólo criticar las deficiencias si no estudiar científicamente y proponer sus soluciones. Es necesario unir siempre los términos función crítica y función constructiva. De lo contrario la Universidad aparece ante los gobiernos con la misma actitud que ella encuentra y reprende en los estudiantes, cuando éstos se limitan a una actitud crítica, negativa y subversiva, sin proponer las soluciones positivas. ♦